

PARENTIU I NACIÓ: RELACIONS CONCRETES I IDEES ABSTRACTES*

Joan Bestard

Universitat de Barcelona

Seguint Schneider (1969: 116-125), considero que en les societats modernes euro-americanes el domini cultural de la nació i el del parentiu són definits i estructurats en termes idèntics, és a dir, en termes d'una substància natural i d'un codi de conducta. Els símbols del parentiu americà, diu Schneider, proporcionen als parents una solidaritat difusa i duradora, de la mateixa manera que els símbols de la nació proporcionen igualment als anomenats "nacionals" una solidaritat difusa i duradora. En aquest article miro d'expandir aquest argument amb relació a la definició moderna de nació. Analitzo la contradicció manifesta d'una definició de nació o bé en termes purament cívics o bé en termes purament ètnics, i dels drets de ciutadania basats exclusivament en termes o bé de *jus soli* o bé de *jus sanguinis*. Comparo aquestes definicions amb la naturalesa híbrida del parentiu com un domini que ens serveix per anar de la naturalesa a la cultura, com també de l'esfera privada a l'esfera pública. Atès aquest aspecte dual del parentiu, ha estat un instrument intel·lectual excel·lent per moure's des de les relacions concretes dels llaços gencològics fins a les idees més abstractes de la societat. Considero el parentiu un element per naturalitzar categories socials, produir nocions socials de temps i de localitat, com també idees culturals d'identitat i de diferència.

Ciutadania: jus sanguinis i jus soli

Fixem-nos per un instant en la contradicció interna de la definició moderna del concepte de nació. D'una banda, els ciutadans d'una nació són tots lliures i iguals —la definició de ciutadà apareix com una definició cívica—, d'una altra banda, no tothom

* Aquest article desenvolupa conceptualment algunes de les qüestions que l'autor plantejà dins "Memòria i continuïtat: el parentiu com a forma d'identitat" (*Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, núm. 15-16, Barcelona, 2001, pàg. 7-26).

pot ser un ciutadà "nacional" —els immigrants no tenen drets polítics, disposen de menys drets, etc.—, de manera que la definició de ciutadà apareix com a ètnica. Quan definim un membre d'una nació, hi trobem dos elements aparentment en contradicció: un és considerat modern i universalista —la nacionalitat cívica defineix la pertinença en termes de participació de drets i obligacions en una societat—; l'altre, per contra, és considerat premodern i particularista —la ciutadania ètnica defineix la pertinença en termes de sang o de cultura—. La ciutadania nacional, com assenyala Soysal (1996: 17), sempre ha implicat ambdós components, el cívic i l'ètnic. Els va desenvolupar a través de l'extensió dels drets a tots els estrats de la població, en oposició als privilegis d'alguns estrats de l'Antic Règim, i per l'atribució d'alguna exclusivitat respecte a una col·lectivitat territorial —basada en la cultura compartida o en la descendència compartida—. Els pagesos esdevingueren ciutadans, però cada nació gaudia d'uns trets culturals i uns privilegis exclusius. Així, el premodern que creïem haver fet desaparèixer, el retrobem de nou; o, dit altrament, mai no hem estat moderns (Latour 1991), i la proliferació d'híbrids és la condició de la nostra època. El *jus sanguinis* per definir la nacionalitat n'és un clar exemple. En tots els Estats europeus (no solament a Alemanya) s'utilitza, fins a cert grau, el *jus sanguinis*. A França, el país per excel·lència del *jus soli*, durant les discussions entorn dels drets de ciutadania a la darrereria del segle XVIII, el *jus soli* fou rebutjat com l'únic element per obtenir la nacionalitat. Es considerava una supervivència dels drets feudals territorials sobre les persones que tractava els ciutadans com a dependents de la terra i els seus senyors. En una època de migracions internacionals, era considerat com una rebaixa del dret de ciutadania si se'l feia dependre del fet accidental del naixement (Brubaker 1992: 95). La discussió se centrava entorn dels drets dels immigrants a convertir-se en ciutadans. Una primera llei proposà que després de tres generacions els immigrants obtindrien el dret de ciutadania, i una segona llei el reduí a dues generacions. La família nuclear es considerà la institució ideal per transmetre la nova identitat als fills dels immigrants. Sembla com si el compromís real i la lleialtat a una nació es concebessin com a dependents del parentesc, fins i tot si la nació no necessàriament es representava com una comunitat de descendents, com és el cas de França. La nacionalitat francesa es basa en la socialització —l'adquisició de determinats codis de sociabilitat— i la família es percep com l'agent de socialització principal (Weil 1996: 78). Malgrat que molts Estats emfasitzen més el *jus soli* que no el *jus sanguinis*, cada Estat adscriu la ciutadania d'una persona al naixement, i aquest tipus d'adscripció, com afirma Brubaker (1992: 31), "representa una excepció visible a la tendència secular a separar-se de l'estatus adscrit". La identitat apareix com a precontractual, com una substància adscrita abans de la societat i com un atribut adscrit naturalment a la persona abans de desenvolupar les

seves qualitats socials. Aquest llenguatge de la naturalesa es manifesta clarament quan una persona canvia de nacionalitat i se'n diu, d'ella, que s'ha naturalitzat al nou país d'adopció. Per adscripció en el naixement, un ciutadà està relacionat amb la naturalesa, no pas a la societat; o, per emprar una altra famosa distinció del parentiu, a l'estatus i no pas al contracte. D'aquesta manera hem passat de la ciutadania al parentesc. Aquesta transició té altres implicacions. Moure's del ciutadà al parentiu es pot considerar igualment, en termes de Gellner (1992) com un moviment de la "raó" a la "cultura". Les nacions modernes assumeixen un mínim grau d'homogeneïtat cultural entre els seus ciutadans. Això és motivat per aquesta assumpció que la cultura es converteix en invisible i que apareix com a "raó". Els nacionalismes de les nacions establertes tendeixen a ser invisibles, perquè són una part del "nacionalisme banal" (Billig 1995) de cada dia i tendeixen a situar el nacionalisme a la seva perifèria. La invisibilitat del nacionalisme espanyol davant del basc o el català o del nacionalisme Il·lustrat francès davant de la versió romàntica alemanya, té lloc a causa que els primers es presenten a si mateixos com a "oberts" i "cívics", enfront dels altres, que són "ètnics" o "culturals". Veiem només la cultura quan contemplem les fronteres de cada nació, quan hi ha una gran diversitat cultural dins de la cultura comuna de la nació-estat, o quan un grup posa en qüestió la lleialtat a l'organització política de l'Estat. Per aquesta raó la cultura es converteix en un atribut fonamental d'autoreconeixement enfront de l'organització interna de l'Estat o enfront d'altres nacions. Això és pot plantejar en termes psicoanalítics: l'invisible és l'inconscient, per tant, el parentiu és una part de l'"inconscient col·lectiu" de la modernitat, de la mateixa manera que la "cultura" és l'inconscient de la nació. En termes freudians, l'inconscient significa el reprimat. La cultura, quan és reprimida i no es pot expressar en públic, és el que la família conrea en privat. Als moviments nacionalistes, la cultura es converteix no en allò que la gent comparteix, sinó en allò pel qual la gent lluita.

Aquesta paradoxa del nacionalisme ha estat plantejada clarament per Berlin (1981). El nacionalisme, diu, per bé que ha estat tan influent al llarg del segle XIX i per bé que avui dia ha esdevingut el moviment més poderós, cap pensador social influent va predir que tingués futur. Aquest autor defineix el nacionalisme com una ideologia basada en la convicció que les diferències culturals són importants, en la idea que cada cultura s'assembla a una totalitat orgànica, que la identitat és un valor en si mateix i que els valors són particulars perquè refereixen a la cultura. Aquest tipus de complex social era aparentment invisible als pensadors socials interessats en el desenvolupament de la societat moderna. Era invisible perquè van considerar el nacionalisme radical com una fase de transició per dur a terme l'anhel natural dels ciutadans de ser reconeguts com a membres d'una nació. No hi hagué gaire preocupació teòrica pel

nacionalisme perquè acceptaven la idea que la nació era tan natural com la família. Només alguns intel·lectuals particularistes de cada nació estaven interessats a promoure la seva pròpia cultura i tradicions, i a parlar d'una identitat no reconeguda. El ressentiment sospitós de les seves anàlisis els col·locà en la posició marginal de pensadors particularistes. Els intel·lectuals diguem-ne universalistes interessats en la societat se centraven en qüestions generals d'estructura social, com ara les classes socials, els mecanismes de mercat, la divisió del treball o la democràcia. Aquestes qüestions es concebien com a socials i històriques i, en conseqüència, com a temes avinents per al pensament social. La nació es percebia com una cosa natural i el nacionalisme com a ideològic, i, doncs, com a assumptes no adequats per pensar-los socialment.

La paradoxa del parentiu a les societats modernes es pot interpretar de la mateixa manera. El parentiu, per als moderns, fou considerat bé com a natural, bé —quan apareixia com a social— com una fase de desenvolupament cap a la modernitat. Només els antropòlegs estaven interessats en aquesta fase de trànsit cap a la modernitat, perquè centraven els seus interessos en les societats anomenades "primitives". A la modernitat, tan sols pensadors foscos o reformadors socials estaven interessats en la família, que ells concebien com una institució en crisi permanent provocada per la dissolució de l'ordre social tradicional. A la modernitat, el domini de la família era la naturalesa: la reproducció està basada en el fet natural de la procreació. El domini simbòlic de la naturalesa també és rellevant per a la nació: la pertinença a una nació apareix com si fos natural. Per aquest motiu la perspectiva familista, com la nacionalista, és rebutjada en qualitat de relíquia d'una situació premoderna. Amb tot, el parentesc i la nació apareixen de nou quan les ansietats polítiques sobre l'ordre social se centren en els models de família o en apel·lacions a la nació. Quan els antropòlegs començaren a pensar en el caràcter cultural del parentiu com un domini de símbols basats en la percepció social dels fets de la reproducció, aparegué com un element visible de les societats contemporànies. De la mateixa manera, quan dins les ciències socials es començà a mostrar les nacions com unes comunitats imaginades, la relació entre cultura i reconeixement de la identitat nacional començà a ser més visible per a l'anàlisi social. La reformulació de la qüestió nacional es pot considerar com un element bàsic en l'anàlisi de l'era de la globalització (Castells 1997) o en els canvis amb relació a Europa (Brubaker 1996); igualment, la reformulació del parentiu es pot percebre com a fonamental en una era de conceptes canviants de la naturalesa a causa de la biotecnologia.

Aquesta paradoxa s'ha expressat històricament mitjançant el rebuig de l'etnografia per construir el concepte de nació, mentre que, per contra, el parentiu s'ha basat en l'etnografia per construir el concepte antropològic de societat. Aquest tipus de contradicció apareix expressat clarament en la carta de Renan a Strauss (1992: 157-159),

quan manifesta el seu escepticisme respecte a l'etnografia si aquesta es relaciona amb la política. Segons Renan, reemplaçar la política liberal per la política etnogràfica serà fatal, només pot conduir a "guerres zoològiques". Conclou amb un advertiment: aneu amb compte amb l'etnografia, o més aviat no l'apliqueu a la política. Kohn (1968: 66) utilitza la mateixa oposició en els seus tipus ideals de nacionalisme: un nacionalisme obert —una nació de ciutadans— *versus* un nacionalisme tancat —una nació amb un caràcter autòcton, un origen comú i unes arrels a la terra ancestral—. L'un té l'origen a la Revolució francesa, i l'altre constituï les seves bases sobre el Germanofilisme i l'Eslavofilisme del segle XIX. Per al primer, la cultura és invisible perquè és igual que la raó (oblideu la història i la cultura, diria Renan); per al segon, la cultura és el tret més visible de la raó (com podem oblidar la nostra cultura sense oblidar alhora la nostra identitat?, diria un polonès súbdit de l'imperi germànic, l'austriac o el rus). Per al primer, les lleialtats nacionals trenquen les lleialtats premodernes del parentiu (el poble ha signat un contracte individualista a la nació moderna), per als segons, la transmissió cultural a través del parentesc és la base mateixa de la nació (el poble es relaciona socialment i es reproduïx culturalment a través del parentiu). Per als uns, el contracte social se situa fora dels temps històrics i la raó dóna els principis de l'acció social. La raó, malgrat això, no es pot descriure etnogràficament. El filòsof il·lustrat només en pot deduir, de la raó, un model d'organització social. Per bé que els hegelians conceben la història com el desenvolupament de la raó, sempre veïeren les cultures etnogràfiques com si fossin concomitants amb la gent sense història. Per contra, per a l'etnògraf de l'era nacionalista, la descripció de la cultura del present és també la descripció del passat —el passat arqueològic és així mateix el present folklorista—, i això ajuda a la resurrecció de la nació històrica, de manera que la seva cultura reprimida es fa visible. Amb major sofisticació, Anderson (1998) efectua un contrast entre dos tipus de serialitats: la serialitat indefinida —als diaris hom pot ser "un" ésser humà, "un" anarquista, "un" nacionalista, "un" agitador... mitjançant un vocabulari estandarditzat que permet establir comparacions—; i la serialitat definida —als censos del govern un és el membre de la llar determinada, el membre del grup ètnic concret—. Una serialitat és plural i abstracta; l'altra serialitat és singular i concreta. Per Anderson, aquesta és la línia fràgil que distingeix l'etnicitat i el nacionalisme. Això fa impensable les etnicitats unides, per bé que fa pensable les nacions unides. Tanmateix, el problema apareix quan el nacionalisme establert es refereix al nacionalisme que ressorgeix com un etnonacionalisme (Connor 1994). La línia llavors es barreja de nou, com quan Renan acusava Strauss del seu nacionalisme etnogràfic.

És sobre aquest tipus d'oposició que miro de pensar, a partir de la idea moderna de parentesc, la idea de ciutadania com una condició universal i abstracta davant de la

idea particularista i concreta de ciutadans "nacionals" relacionats amb una cultura particular. Rousseau afirma al *Contracte social* (I,6): "*Les maisons font la ville et [...] les citoyens la cité.*" Podem abstraure de la persona que viu en una casa una relació amb el cos civil, convertint-lo en un subjecte de drets civils. L'ent això, hem aplicat el mateix instrument intel·lectual que utilitzà Rivers (1900) a l'hora d'emprar el mètode genealògic: una transformació del concret en l'abstracte. Considero aquest mètode com una observació de relacions concretes (particulars i particularistes) per analitzar una relació abstracta —l'estructura social. Aquesta relació abstracta significa una relació social, o l'organització social d'un poble. La justificació per fer ús del mètode genealògic era, per Rivers, la idea que els primitius operaven amb ments concretes, mentre que nosaltres a Occident operem amb ments abstractes. És evident que avui dia amb els coneixements que tenim sobre la ment humana no podem acceptar aquesta justificació del mètode, així i tot voldria adaptar aquest mateix argument a la manera de pensar la ciutadania i la nació. Ens representem la ciutadania com una relació abstracta: un cos de ciutadans i uns drets polítics com a drets del ciutadà, però també sabem que les relacions tenen formes concretes. La forma concreta de la nacionalitat no s'adequa exactament amb la forma abstracta del ciutadà, de la mateixa manera que les nacions no es corresponen amb els Estats. Com a antropòlegs, estem acostumats a les formes concretes i fem ús del context per analitzar les normes o les lleis amb més concreció. Estem acostumats a desconstruir l'aspecte essencialista del nacionalisme i la construcció moderna de la família situant-ne les idees abstractes en un context concret de significat. Tant la "nació" com la "família" les percebem totes dues en qualitat de categories de la pràctica, per comptes d'usar-les com a categories d'anàlisi. Parafrasejant P. Bourdieu (1994: 137) podem afirmar que la família i la nació són ficcions, però "ficcions ben fonamentades". Es tracta de categories socials —principis de construcció de la realitat social—, i com a categories socials són la base del que ve donat a l'experiència; apareixen als agents socials com a naturals, autoevidents i universals. Per a la teoria social apareixen com a categories híbrides; són socials, però es presenten com a naturals: analitzant el procés de naturalització d'aquestes categories, el treball de les ciències socials ha consistit a purificar-les com a categories socials. Per contra, el treball de la ideologia nacionalista ha consistit a apel·lar a la puresa d'aquestes categories com a naturals.

Si el concepte de societat ha estat un instrument conceptual per anar del concret a les relacions abstractes —del parentesc genealògic a l'organització social—, el de cultura ha esdevingut la paraula clau per anar de l'abstracte al concret. Les formes culturals sempre són pensades en concret i el significat cultural és contextual. Si introduïm la cultura —l'etnografia de Strauss— a la nació, pensem un concepte abstracte

en concret. Donem significat a la nació i particularitzem el concepte. Aneu amb compte amb els particularismes i no els apliqueu a la política, recordem que diria Renan. Nosaltres, no obstant això, vivim en relacions particulars i aquestes relacions tenen significat per a nosaltres, diria l'etnògraf. Els resultats d'aplicar l'etnografia a la política són societats tancades, diria el pensador liberal. El modern ciutadà de França és al mateix temps universalista i particularista i fins i tot la població de França té una cultura i n'està orgullosa, contestaria el nacionalista cultural. La ciutadania és internament inclusiva i universal, però externament exclusiva i particular. Una nació no és universal, per bé que en qualitat de sistema classificatori ha esdevingut universal amb la modernitat. És un sistema que des de dins és obert i universalista, i que per contra des de fora és tancat i particularista. Les nacions són societats internament mòbils i anònimes, però externament són tancades i específiques. Són societats singulars a causa de la seva cultura específica. L'alta cultura francesa pot haver donat els límits de la ciutadania francesa i fins i tot el cosmopolitisme il·lustrat hauria pogut donar els motius perquè els nacionalistes oprimits lluitessin contra els imperis absolutistes, si bé la defensa humil de les cultures populars iniciada per Herder canvià completament la idea de cultura com el límit de la nació. La cultura no era una creació de la raó, era la creació de l'esperit del poble i tenia un accent comunitari i populista. Se situava naturalment en les tradicions camperoles i en les expressions orals. Pels romàntics, la investigació metòdica de les formes de vida populars fou un deure patriòtic amb la finalitat de trobar les senyes de la seva nació. Era, doncs, una obligació patriòtica fer etnografia per rescatar la nació i donar sentit a la vida dels seus membres. Els etnògrafs romàntics dels marges d'Europa celebraven els trets concrets de l'etnografia, els elements expressius del llenguatge i de la cultura com el context que dona sentit a les formes de la vida del poble.

Des de la perspectiva romàntica el costum és autosuficient, no necessita ser legitimada ni validada per l'universalisme de la raó. Les relacions concretes no es poden traduir en relacions abstractes. Si la cultura és la legitimació de la nació, no necessita de la raó ni dels seus reconeixements universalistes per ser legitimada. La cultura es legitima a si mateixa i en va plena de sentit per a aquells qui la comparteixen. La lleialtat i l'amor a la nació no és una relació abstracta; és una relació bàsica perquè està en relació amb la identitat de la persona. Cultura fa referència a la identitat i implica el conreu (*Bildung*) d'un mateix. Societat, tanmateix, refereix a normes i regles que necessiten tenir una base racional davant de l'individu autònom. Cultura implica la idea que l'individu és una part del tot i que la identitat es pot realitzar mitjançant la seva participació a la cultura. Societat implica la idea d'una pluralitat d'individus units per un conjunt de normes racionals i la seva identitat depèn de la seva posició en el conjunt

de relacions socials. En termes de cultura podem ser relativistes i particularistes, però en termes de societat hem de ser universalistes i abstractes. La societat civil ha estat el concepte per a aquesta nova idea d'una societat moderna d'individus units per relacions abstractes i el nacionalisme cultural per a aquesta nova força que uneix els individus, els ajunta en un sistema compartit de significats i els implica com a membres d'una nació. La societat civil fou considerada com el triomf de l'individualisme i malgrat que el nacionalisme es pogués considerar com l'aliat de la societat civil, l'individualisme que rau al centre de la societat civil està contra tot tipus de tirania de grup. L'individu racional és cec en termes de particularitats culturals i lliure de tot lligam de parentiu; des d'aquesta perspectiva privilegiada considera que, de la mateixa manera que els grups de parentiu es poden convertir en la tirania de la república dels cosins, les nacions poden esdevenir igualment la tirania de l'Estat si el pluralisme cultural és esclafat per una homogeneïtat cultural. Tant cultura com societat són universals, però Herder considerà la solució universalista del relativisme cultural imaginant un món multicultural basat en una naturalesa comuna. La naturalesa humana és universal i la cultura particularitza els éssers humans. La solució d'Adam Ferguson consistí a fonamentar la unió de la societat en les virtuts ètiques de la naturalesa humana i a considerar la societat pluralista com la creació d'individus. La universalitat prové de la naturalesa humana, però la diversitat sorgeix de l'individu, no de les cultures. El cosmopolitisme és el producte d'aquest tipus de societat pluralista.

Nació i parentiu

Un racionalista modern afirmaria que la raó està contra el costum i la cultura, perquè no pot acceptar tenir prejudicis que regeixin la seva vida. Els ha d'analitzar i fer-los explícits, perquè davant del tribunal de la raó no s'hi pot amagar res. A la modernitat la cultura apareix oposada a la raó, de la mateixa manera que l'universalisme s'oposa al particularisme. La cultura no ha estat subjectada a la instrumentalització de l'eficàcia de la raó, diria un romàntic modern. En assumptes tan diferents com ara l'elecció d'espòs o d'una peça de prosa preferida és difícil invocar la raó i invoquem la cultura, com assenyala Gellner (1992). La persona cultural diu a la persona individualista moderna ordenada per la raó: què succeeix amb l'amor, la bellesa, l'heroisme i la passió? L'impuls de la passió pot ser universal, però el seu objecte és particular. Un no pot estimar tothom ni pot apreciar la bellesa de tots els extots del món. Llevat que un sigui un místic religiós, un s'estima més estimar una persona particular i apreciar un text concret. La passió necessita objectes específics i particulars. A la política, aquest objecte específic de la passió pot ser la nació. Com sosté Gellner (1998: 18), "si el liberalisme és la

política de l'universal, el nacionalisme és la política del particular". Pel nacionalisme, la cultura és específica i particularista, i és arran d'aquest caràcter que els éssers humans poden estimar-la. Estimem un objecte particular, no un objecte universalista.

Considerar el parentesc com una relació humana bàsica és una manera de suggerir-ne el tarannà universalista, com fa Fortes (1969: 241) en referir-se al principi d'amistat, tot observant distintes variacions dels principis jurals del parentiu a la societat. El model de la germandat és el motiu general de les relacions jurals sorgides del parentiu, de la mateixa manera que la fraternitat fou per a la Revolució francesa el model del parentiu per als nous ideals d'igualtat i llibertat. L'aproximació universalista al parentesc implica així mateix la comparació de diverses estructures abstractes del parentiu o bé les ordenades estructures formals de les terminologies de parentiu. Considerar el parentiu com una manera d'anar del concret a l'abstracte és, igualment, una manera d'assolir diferents nivells de generalització —des dels principis d'organització social fins als principis formals de les terminologies de parentiu—. Malgrat tot, l'àlgebra del parentiu, com assenyala Malinowski (1930), difícilment pot ajudar a considerar els sentiments de "la carn i la sang" del parentiu. Els sentiments, però, com recordava Needham (1962), estan vinculats a relacions particulars, no pas a estructures generals. Aquest camí disjuntiu —bé estructures sense sentiments, bé sentiments incapços d'explicar estructures—, es podria resoldre, com féu Schneider (1984), situant el parentiu en el domini de la cultura, concebant el parentiu en termes de significat i preguntant-se pels sentits específics de la relació, per comptes de partir de la idea de una genealogia universal de la humanitat. Això implica particularitzar "la sang i la carn" del parentiu en comptes d'elaborar generalitzacions a partir de sentiments particulars de parentiu. Fer-ho implica anar en un sentit contrari a la direcció del mètode genealògic: des de les relacions abstractes de la societat als significats concrets de les relacions. Igualment, preguntar-se pel significat cultural de la nació significa preguntar-se pel sentit específic de la identitat nacional, en comptes de partir de la idea d'un cosmopolitisme universal.

Com assenyala Schneider (1969), dins la cultura americana així la nació com el parentiu tenen el mateix significat cultural. Si ens preguntem pel que converteix un ciutadà en membre d'una nació, la resposta seria la seva lleialtat i l'amor al seu país per naturalesa (naixement) o per llei (naturalització). Així mateix, veiem la nació com una comunitat cultural en comptes de com una societat, perquè implica una solidaritat difusa i duradora entre els seus membres. Els debats entorn de la qüestió nacional s'efectuen en termes de preservar o millorar la identitat cultural. Si preguntem què és el que fa una persona un parent, la resposta és la seva solidaritat difusa i duradora per naturalesa i per llei. Ser un parent està relacionat amb una qüestió d'identitat; és una

identitat primària basada en una substància compartida. És, a més, un model de conducta, un parent és aquell que ocupa una posició genealògica o aquell que actua com un parent, perquè, de parents, n'hi ha per naixement i n'hi ha per llei. El parentesc és una qüestió de compartir una substància comuna, però també és un model de conducta. Igualment, un es converteix en membre d'una nació per naixement o a través del procés de naturalització. Un "nacional" és algú que ha nascut en un país i algú que actua com la gent del país (és a dir, que ha adoptat la cultura del país). El significat comú de parentesc i nació implica al mateix temps que un és considerat com l'extensió de l'altre. La nació com una comunitat és entesa com la projecció d'un espai social ampli de les relacions de parentiu. En alguns casos, amb un accent fort de la sang (*jus sanguinis*) —la nació com una filiació comuna—, i en d'altres, de la residència (*jus soli*) —la nació en qualitat de terra comuna en què hem nascut o hem estat adoptats—.

Relacions concretes i idees abstractes

El parentiu és una relació concreta entre persones capaç d'engendrar analogies en termes de relacions abstractes. Locke (Llibre II, cap. XXV, "De la relació", dins *Essay Concerning Human Understanding*), per exemple, explicava la categoria lògica de la relació a través dels termes correlatius del parentesc. Sense arribar fins al caràcter abstracte de la relació, els antropòlegs, com assenyala Strathern (1995), han utilitzat l'anàlisi del parentesc bé per arribar als principis de les terminologies del parentiu, bé per arribar als principis de l'organització social. El camí per arribar al concepte de societat s'esdevingué, doncs, a través de les relacions concretes del parentiu. En un sentit oposat, els pensadors polítics moderns com ara Locke consideraren la societat moderna en termes d'un contracte social entre individus abstractes i situaren el parentiu fora del contracte social. La família era una associació privada d'una naturalesa distinta de la de l'organització de la societat. Els principis de la societat no es podien deduir de la família, tal com abans havien fet els teòrics del patriarcalisme com l'Ilmer, però, al mateix temps, la família es concebia com una associació preexistent a la societat civil. El contracte social era una proposició abstracta, no una proposició sobre els fets. Era, com diria Kant, una "idea de la raó", en el sentit d'una idea que genera posicions normatives per a la conducta en la societat, però no afirmacions basades en fets històrics o etnogràfics. Per contra, les relacions concretes de la societat moderna es consideraven en termes de nacions els ciutadans de les quals es concebien amb els mateixos drets, tot i que circumscrits bé a un territori, a una cultura o a una filiació comuna. La manera com visualitzar les relacions abstractes a la societat moderna ha consistit a allargar els vincles de parentiu de la família a entitats més àmplies com les

nacions. Aquesta expansió apareix com a metafòrica i està relacionada amb qüestions d'identitat d'un subjecte determinat. Malgrat això, per raó del seu caràcter metafòric, el parentiu apareix invisible a l'escrutini modern de la raó. Està situat al passat i, al present, resta reduït al domini domèstic. La societat moderna és definida després del parentesc. Com assenyala Herzfeld (1992: 68), "l'absència de parentesc sembla que és un dels trets definitoris de la visió que Occident té sobre si mateix".

En la forma moderna de pensament social hi tenim dos nivells de relacions. Una de concreta, que ha estat entesa com el domini de la naturalesa, el parentiu o la nació, i una altra d'abstracta, que és reconeguda com el domini de l'individu racional, l'organització social o l'Estat. Les societats modernes, pel seu caràcter, privilegien les relacions abstractes, mentre que les relacions concretes apareixen en qualitat de relacions primordials procedents del passat. L'individu racional s'oposa als seus impulsos naturals, els principis d'organització social s'oposen a les motivacions del parentiu i l'estat-nació com un conglomerat de ciutadans lliures i iguals és l'abstracció d'una nació com una comunitat moral. Des de la perspectiva de la raó individualista, el parentiu apareix a l'esfera del particularisme, és precontractual i alhora és una qüestió de status. Igualment, les nacions apareixen davant de l'Estat com un mite oposat als principis racionals, com a particularista davant dels principis universalistes de la nació, i la identitat nacional apareix com a adscrita davant de la identitat autònoma de l'individu racional. La nació es basa en la cultura i en la "raça", és a dir, en l'etnografia, davant dels principis abstractes de la raó. Aquests arguments de la raó tenen sempre en contra arguments empírics fonamentats en el caràcter concret dels fets històrics. Els individus utilitzen el parentiu a la societat moderna i els principis abstractes de la societat necessiten les formes concretes de la nació. Fins i tot si les nacions i les famílies es poden concebre en qualitat de ficcions, es tracta de ficcions ben fundades, és a dir, són *idées fortes*, en la mesura que són sistemes de classificació social per a l'acció social. Fins i tot si la identitat personal té un caràcter adscrit quan ens referim a la nació i el parentiu, la inculcació de valors socials a un subjecte indeterminat no va contra el subjecte reflexiu de la modernitat, sinó que és la condició de formació dels individus autònoms i racionals de la modernitat.

Aquests tres elements de la modernitat —raó, societat i ciutadania— apareixen en oposició a tres aspectes també de la modernitat —naturalesa, parentiu i nació—. Un és abstracte, l'altre és concret; un visible, l'altre invisible; un es basa en principis, l'altre en relacions i contextos, etc. Aquests pols de l'oposició han esdevingut elements importants per organitzar arguments no solament a favor de les adquisicions de la modernitat, sinó també sobre el seu aspecte fosc i el seu propi malestar. Tots dos es basen en principis abstractes de la raó i en elements concrets de l'experiència empírica. La cultura apareix com un element que dóna sentit tant a les relacions abstractes de

l'organització social, com a les relacions concretes del parentesc. Dins de l'esquema modern d'oposicions que dóna sentit tant a les relacions abstractes com a les concretes, la cultura apareix simplement com una rèplica de la nació. Amb tot, la cultura pot aparèixer d'una manera distinta: en la mesura que s'endinsa al domini del significat de l'acció, o bé converteix tots els elements en "signes" i els fa "arbitraris" en el sentit lingüístic del terme, o bé dóna contingut a les formes abstractes de la raó. La cultura té la capacitat de desessencialitzar la naturalesa, el parentesc i la nació, perquè els converteix en signes arbitraris de les relacions, de la mateixa manera que dóna contingut a l'individu racional, a la societat i al ciutadà. L'individu racional és el resultat afortunat de circumstàncies històriques, com demostrà Weber, talment com la societat té una forma concreta, talment com demostraren els antropòlegs analitzant totalitats empíriques. Són resultats contingents de la història i són signes arbitraris d'un conjunt de relacions. Així mateix, si la naturalesa, el parentiu i la nació són construccions culturals, no podem trobar-hi res de natural als llaços del parentiu (la naturalesa és simplement el símbol d'una relació), de la mateixa manera que no hi ha res de natural a la nació (la raça, el llenguatge i el territori són símbols de les relacions). La cultura, malgrat que en el sentit nacionalista és la substància de la nació, es converteix en el signe de les relacions socials. En comptes de ser la substància de les relacions, n'esdevé el signe. La identitat, en comptes de ser la substància de la persona, és una posició substantiva en un conjunt de signes: és relacional, no pas substantiva. No és una qüestió de continguts substantius, és una qüestió de relacions entre elements. Aquesta és la manera com les identitats culturals al món contemporani es poden desessencialitzar.

Es pot repensar l'oposició clàssica entre societat i individu, com també la identitat simètrica entre cultura i individu dins el context del que en un altre lloc (Bestard 1998) he denominat el model reproductiu del parentesc modern. L'individu racional necessita la cultura per donar formes concretes i significat a la societat, de la mateixa manera que la identitat individual necessita el punt de vista relacional de la societat per descontextualitzar-se a si mateixa de la substància cultural. La cultura sense la perspectiva relacional del parentiu esdevé la substància de la identitat de l'individu, però la societat sense el significat de la cultura esdevé relacions abstractes manipulades per l'individu racional. L'una essencialitza les relacions, l'altra formalitza els significats culturals.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, B. (1998) *The Spectre of Comparisons*, Londres: Verso.
 BERLIN, I. (1981) "Nationalism: Past Neglected and Present Power", *Against the Current*, Oxford: Oxford University Press.

- BERSTEIN, B. (1971) *Class, Codes and Control*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- BESTARD, J. (1998) *Parentesco y Modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BILLIG, M. (1995) *Banal Nationalism*. Londres: Sage.
- BOURDIEU, P. (1994) *Raisons Pratiques*, París: Seuil.
- BRUBAKER, R. (1992) *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge (Mas.): Harvard University Press.
- BRUBAKER, R. (1996) *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge: C.U.P.
- CASTELLS, M. (1997) *The Power of Identity*, Oxford: Blackwell.
- CONNOR, W. (1994) *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press.
- FORTES, M. (1969) *Kinship and the Social Order*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- GELLNER, E. (1992) *Reason and Culture*, Oxford: Blackwell.
- GELLNER, E. (1998) *Language and Solitude*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HERZFELD, M. (1992) *The social reproduction of indifference*. Chicago/Londres: Routledge.
- KOHN, H. (1968) "Nationalism", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 11, The McMillan Company and the Free Press, pp. 63-68.
- LATOUR, B. (1991) *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte.
- MALINOWSKI, B. (1930) "Kinship", *Man*, 30, p. 17.
- NEEDHAM, R. (1962) *Structure and Sentiment*, Chicago: The University of Chicago Press.
- RENAN, E. (1992) *Qu'est-ce qu'une nation? et autres essais politiques*, París: Presses Pocket [or.: 1882].
- RIVERS, W.H.R. (1900) "A genealogical method of Collecting Social and Vital Statistics", *Journal of the Anthropological Institute*, vol. 30, pp. 74-82 (traduït al català dins la col·lecció "Breus Clàssics d'Antropologia", Barcelona: Icària, 1996).
- SCHNEIDER, D.M. (1969) "Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship", dins TURNER, V. (ed.), *Forms of Symbolic Action*, New Orleans: American Ethnological Society/Tulane University.
- SCHNEIDER, D.M. (1984) *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- SOYSAL, Y.N. (1996) "Changing Citizenship in Europe: Remarks on Postnational Membership and the National State", dins CESARANI, D. i FULBROOK, M. (eds.), *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, Londres: Routledge.
- STRATHERN, M. (1995) *The Relation: Issues in Complexity and Scale*, Cambridge: Prickly Pear Pamphlet, núm. 6.
- WHEEL, P. (1996) "Nationalities and Citizenships: The lessons of the French Experience

for German and Europe", dins CESARANI, D. i FULBROOK, M. (eds.), *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, Londres: Routledge.

RESUM

Seguint Schneider (1969), considero que en les societats modernes euroamericanes el domini cultural de la nació i el del parentiu són definits i estructurats en termes idèntics, és a dir, en termes d'una substància natural i d'un codi de conducta. Els símbols del parentiu americà, diu Schneider, proporcionen als parents una solidaritat difusa i duradora, de la mateixa manera que els símbols de la nació proporcionen igualment als anomenats "nacionals" una solidaritat difusa i duradora. En aquest article miro d'expandir aquest argument amb relació a la definició moderna de nació. Analitzo la contradicció manifesta d'una definició de nació o bé en termes purament cívics o bé en termes purament ètnics, i dels drets de ciutadania basats exclusivament en termes o bé de *jus soli* o bé de *jus sanguinis*. Comparo aquestes definicions amb la naturalesa híbrida del parentiu com un domini que ens serveix per anar de la naturalesa a la cultura, com també de l'esfera privada a l'esfera pública. Atès aquest aspecte dual del parentiu, ha estat un instrument intel·lectual excel·lent per moure's des de les relacions concretes dels llaços genealògics fins a les idees més abstractes de la societat. Considero el parentiu un element per naturalitzar categories socials, produir nocions socials de temps i de localitat, com també idees culturals d'identitat i de diferència.

ABSTRACT

Following Schneider (1969) I consider that the domains of kinship and nationality are defined and structured in identical terms, that is, in terms of a natural substance and a code of conduct. The symbols of American kinship, he says, provide for relationships of diffuse, enduring solidarity, as well as the symbols of nation provides also for nationals of diffuse, enduring solidarity. In this paper I try to expand his argument first into the modernist definition of nation. I analyse the manifest contradiction of a definition of nation either as civic or as ethnic, and the rights of citizenship made in terms either of *jus soli* or *jus sanguinis*, and I compare them with the hybrid nature of kinship as a way to proceed from nature to culture as well from the private sphere into the public one. Due this dual aspect of kinship, it has been an excellent intellectual mean to move from the concrete relations of the genealogical links into the more abstract idea of society. I broadly consider kinship in terms of a way of naturalising social categories, producing social notions of time and locality and concepts of identity and difference.